حول المدينة كمرجع اجتماعي للمعرفة

د. خليل أحمد خليل

□ يقدّم لنا الفكر العربي والإسلامي نماذجَ معرفيّة متعدّدة، ترشدنا إلى وعي الجماعة، وعي المجتمع لثقافته وسياسته. وهذه النماذج المعرفيّة جرى درسها من خلال مـقولـتي العالِـم والسياسي[1]، وكان أبرز المفكرين **والفلاسفة** الذين تمثلوهما: الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ابن باجة، ابن طفيل... الخ. لكن كيف يمكنُ الكلام عن نماذج معرفية، فلسفية أو دينية، دون الالتفات إلى **المدينة** الظاهرة أو المتخيّلة، المقبولة أو المرفوضة (الطوبى، التوحّد)؟ إن المدينة تلعب دوراً حضارياً حاسماً في ثقافة العرب وفلسفتهم وديانتهم وسياستهم. ويعود الفضل إلى الدكتور طريف الخالدي[2] في لفتنا إلى كون **المدينة** هي مسألة فلسفية بحد ذاتها، وإلى أنه بات من الضرورة بمكان النظر إليها من زاوية معرفية، بوصفها مرجعاً اجتماعياً/ جماعياً للمعرفة، بعد أن عولجت كثيراً بوصفها جسماً اجتماعياً فقط. وعليه، يلاحظ د. طريف الخالدي أن لفظة **مدينة** ترادف في القرآن الكريم لفظة **قرية**، وإنه يمكن إحصاءُ تكرارها كما يلي:

	القرية	المدينة
مفرد	٣٣	١٤
مثنى وجمع	٥٧	١٧
المجموع	٩٠	٣١

وهذا يعني أن لفظ القرية ثلاثة أضعاف تكرار لفظ المدينة، وأن مجموع اللفظتين بكل الصيغ هو (١٢١).

ولقد فسّر الأزارقة (نسبة إلى نافع بن الأزرق المقتول سنة ٦٥ هـ) الإشارات القرآنية الخاصة بالهجرة

وبالدار، بأنها « الهجرة من دار الكفر إلى دار التقيّة إلى دار العلانية أو عسكر العلانية » . وهذا معناه أن الدار ـ القرية ـ المدينة، لم تعد مسألة الجسم الاجتماعي وحسب، بل صارت مسألة فكرية، اعتقادية، ذات مضمون فلسفي . فكيف عالجت الفلسفة العربية طبيعة المدينة ووظائفها الأساسية؟ أمامنا تراث كبير من الفارابي حتى الفكر العربي المعاصر . وفلسفة الفارابي تقول إن الانسان يحتاج إلى الاجتماع البشري توخياً للكمال، والكمال لا يتم إلاّ في المدينة « لأن القرية خادمة للمدينة » . وقد تأثر المسعودي والمقدسي بمفاهيم الفارابي، كما فلسف مسكويه علاقة الانسان بالمدينة، معتبراً أن الانسان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته :« فالانسانمدني بالطبع، أي هو محتاج إلى مدينة، فيها خلق كثير لتتم له السعادة الانسانية، وأن القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفرّدوا عنهم إما بملازمة المغارات في الجبال أو ببناء الصوامع في المغاور، فلا يحصل لهم شيء من الفضائل الانسانية »[٣] . ومن وجهة ثانية شدّد القزويني على ضرورة الاجتماع البشري، وأوْلى الجاحظ اهتماماً نقدياً بالبيئة المدنيّة (أليس كتاب البخلاء تعبيراً عن وعيه الحياة الاجتماعية الجديدة في عصره؟)، وأدخل إلى الأدب العربي نظرية الصراع بين حياة البداوة وحياة المدن . وبلغ الذروة في هذا المضمار عبدالرحمن بن خلدون، حين نسج من الآراء والنظريات الخاصة بالمدينة فلسفة حضارية (حاضرة) قوامها الاجتماعان الثقافي والسياسي معاً: إن المدن تخرج من طور البداوة وتعمِّر كعمر الدولة، ثم يتراجع عمرانها وتخرب . ويقع هذا الخراب في الغالب على عواصم الأمصار . إلاّ أنها قد تعمِّر مجدداً في حضن دولة جديدة . إن الملك يحتاج إلى المدينة لأمرين: أحدهما ما يدعو إليه الملك من الدّعة والراحة، والثاني دفع الأعداء والمنازعين والمشاغبين[٤] .

★★★

أولاً ـ مدينة السياسة والسعادة

ينسب للفارابي قوله إن « مادة السياسة أحوال الناس في هيئاتهم وأخلاقهم . . . وصورتها الفضيلة، وهي الغرض، وإليها الترغيب والترحيب »[٥] . ومهما تكن صحة النسبة، فمن الثابت أن الفارابي يؤسس فلسفته السياسية على وعيه الثقافي لمسألة تراتب العقول السماوية، وصدور الموجودات عن السبب الأول، وعلاقة الأكوان ببعضها البعض . إن الفارابي لا يخفي مكان الانسان في **مدينته السياسية:** الانسان الرئيس والانسان النبي، انسان الوعي وانسان الوحي معاً . وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعَّال[٦] . إنه أكمل من الفيلسوف الافلاطوني، السعيد بعقله، فهو فيلسوف ونبي . **ومدينة الانسان هي مدينة التكامل والتفاضل أيضاً؛** ورئيسها إنسان فاضل، فبذلك تكون المدينة فاضلة، وتكون سعادة الكمال في سياسة الناس . فالرئيس (النبي ـ الفيلسوف) هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعَّال أو الروح القدس؛ وبالتالي فإن حياة المدينة الفاضلة ليس حياة عادية، إنها حياة قدسية ـ دنيوية . ولهذا يذهب **هنري كوربان** إلى

وصف فلسفة الفارابي السياسية بأنها « فلسفة نبوية » . وليس صحيحاً الزعم أن الفارابي وضع الفيلسوف فوق النبي، لأن النبي والفيلسوف عنده يستوحيان من نفس العقل (الروح القدس)(٧) .

يتساءل الفارابي في إحصاء العلوم(٨) : ما هو العلم المدني؟ فيقول: « إنه فحص من الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الانسان . . . الخ » . ويرى أن **الفلسفة المدنية:**

١ - تعطي القوانين الكلية فيما تفحص عنه من الأفعال والسنن والملكات الارادية .

٢ - وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حالٍ وحال، ووقت وقت، وكيف وبأيّ شيء وبكم شيء تقدر، ثم تتركها غير مقدرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا العلم وسبيلها أن تنضاف إليه (المدينة الفاضلة، ص ١٢٧) .

ويقسم الفارابي العلم المدني، الى جزئين:

الأول: علم تعريف السعادة وتمييزه ما بين الحقيقة منها والمظنون به، **وعلم إحصاء الأفعال** والسِيَر والأخلاق والشيم الارادية الكلية التي شأنها أن توزّع في المدن والأمم وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل .

الثاني: علم ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وتعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السِيَر والافعال الفاضلة وترتبها في أهل المدن والافعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم . ثم يحصر أصناف المهن غير الفاضلة: كم هي وما كل واحدة منها؛ ويحصي الأفعال التي يفصّلها كل واحد منها، وأيّ سنن وملكات يلتمس كل واحد منها، يمكن في المدن والامم التي تكون تحت رياستها . (المدينة الفاضلة، ص ١٢٧ - ١٢٨) .

أمّا المدينة الفاضلة، فيرى الدكتور **ألبير نصري نادر** أن هدف الفارابي من تنظيمها كان « تنظيم المعمورة تنظيماً دينياً، وكان في ذلك متأثراً بعقيدة الاسماعيلية القائلة بإمام معصوم (يخلف النبي) كما وأنه تأثر بجمهورية أفلاطون »(٩) . وأمّا الفارابي فإنه يحدّد **مواصفات مدينته الفاضلة** واستمرارها بقوله: « إن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل، متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال، ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع »(١٠) .

ويفلسف الفارابي مدينته انطلاقاً من الحاجة إلى الاجتماع والتعاون، فيقول:

« كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا

يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه » (ص ١١٧) . ويقسم الاجتماعات الانسانية الى قسمين :

١ ـ الاجتماعات الكاملة ، وهي : عظمى ، وسطى ، صغرى

أ ـ العظمى : اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة .

ب ـ الوسطى : اجتماع أمة في جزء من المعمورة .

جـ ـ الصغرى : اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة .

٢ ـ الاجتماعات غير الكاملة ، وهي :

أ ـ اجتماع أهل القرية القرية خادمة للمدينة .

ب ـ اجتماع أهل المحلة المحلة جزء من المدينة .

جـ ـ اجتماع سكة جزء المحلة .

د ـ اجتماع في منزل جزء السكة .

هـ ـ المنزلة .

إن الخير الافضل (الكمال الاقصى) ينال بالمدينة أولاً : « فالمدينة التي قصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » (المدينة الفاضلة ، ص ١١٨) .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح التام ، ولا تكون بدون الرئيس : رئيس المدينة هذه ينبغي أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها ، وإن اختل من جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله » (المدينة الفاضلة ، ص ١٢٠) . والرئاسة بأمرين : استعداد الرئيس بالفطرة وبالطبع ، واستعداده بالهيئة والملكة الارادية .

(أ) تعالي الرئيس :

« ويكون ذلك الانسان إنساناً ، لا يكون يرأسه إنسان أصلاً ، وإنما يكون ذلك الانسان قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل » (ص ١٢٣) . والانسان يتحقق بالعقل : وأول الرتبة التي بها يصير الانسان انساناً هو أن

تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلا بالفعل . وهذه هي المشتركة للجميع ، فبينها وبين العقل الفعّال رتبتان (هما) :

- أن يحصل العقل المنقول بالفعل .
- وأن يحصل العقل المستفاد .

وبين هذا الانسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعّال رتبتان (المدينة الفاضلة ، ص ١٣٤) .

(ب) النبي:

إن النبي هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعّال: « وإذا حصل ذلك في كل من جزئي قوته الناطقة وهي النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذي يدعى إليه . . . » .

« فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنقول حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن (من) الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلّهي . . .وتكون نفسه كاملة » (المدينة الفاضلة ، ص ١٢٥) .

(ج) خصال الرئيس:

١ - إنه الامام ، الرئيس الاول للمدينة الفاضلة .

٢ - هو رئيس الأمة الفاضلة .

٣ - رئيس المعمورة من الأرض كلها .

ويشترط أن يفطر على اثنتي عشرة خصلة : (نموذج الرئيس الأول) :

١ - تمام البدن .

٢ - جودة الفهم والتصوّر .

٣ - جودة الحفظ .

٤ - جودة الفطنة والذكاء .

٥ - حسن العبارة .

٦ ـ حب التعلّم والاستفادة .

٧ ـ غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح .

٨ ـ حب الصدق وأهله / بغض الكذب وأهله .

٩ ـ كبير النفس وحب الكرامة .

١٠ ـ هوان المال عنده .

١١ ـ حب العـدل وأهله/بغض الظلم وأهله .

١٢ ـ قوة العزيمة ، الجسارة ، الإقدام ، قوة النفس .

إلاّ أن اجتماع هذه الخصال في **واحد** عسير ، فلا بد من تصوّر نموذج ثان للرئيس له ست خصال هي :

١ ـ الحكمة .

٢ ـ العلم وحفظ الشرائع .

٣ ـ جودة الاستنباط لما سلف .

٤ ـ جودة الرؤية وقوة الاستنباط لما حضر .

٥ ـ جودة الارشاد قولاً إلى شرائع الأولين .

٦ ـ جودة الثبات البدني في الحرب .

ويضع الفارابي نموذجاً للرؤساء الأفاضل:

أحدهما ، حكيم . وثانيهما ، فيه بقية الشرائط . أو توزّع الشرائط السابقة على ستة أشخاص . . . **فإذا** كانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل .

ويصور نموذج رئاسة الهلاك كما يلي:

« إذا خلت الرئاسة من الحكمة ، وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك : **فإن لم يتفـق أن** يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك » (المدينة الفاضلة ص ١٣٠) .

لكن ما هو مصير المدن ، ما هو تضادها وتطورها ، ما هو مستقبلها ؟

(د) تضاد المدن وتطوّرها :

فلسفة الواحدية المطلقة:

١) المدينة الفاضلة .

٢) المدينة الجاهلية .

٣) المدينة الفاسقة .

٤) المدينة المتبدلة .

٥) المدينة الضالة .

★ المدينة الجاهلية:

أ - المدينة **الضرورية**: يقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح . (المدينة الاستهلاكية) (التعاون لأجل الاستهلاك) .

ب - المدينة **البدّالة**: تعاون أهلها لبلوغ اليسار والثروة .

ج - مدينة **الخسّة والسقوط**: تعاون أهلها لأجل التمتّع واللعب واللذة الحسية ، والتخيل ، والهزل .

د - مدينة **الكرامة**: تعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ، ممجّدين معظّمين بالقول والفعل .

هـ - مدينة **التغلّب**: قصد أهلها أن يكون القاهرين لغيرهم الممتنعين عن أن يقهرهم غيرهم .

و - المدينة **الجماعية**: قصد أهلها أن يكون أحراراً .

★ المدينة الفاسقة:

آراؤها آراء المدينة الفاضلة وأفعالها أفعال أهل المدن الجاهلة .

★ المدينة المبدلة: كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها .

★ المدينة الضالة: يكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور .

ويشدد الفارابي على أن « ملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة ،

وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد آخر فكلهم كنفس واحدة، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . . . فإن جماعتهم كملك واحد، ونفوسهم كنفس واحدة . . . » (المدينة الفاضلة، ص ١٣٤) .

(هـ) نظرية المعرفة الفاضلة:

إن الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة هي:

- معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به .
- معرفة الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها، بما يخصه من الصفات والمرتبة إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل الفعّال .
- معرفة الجواهر السماوية .
- معرفة الاجسام الطبيعية ما تحت السماوية .
- معرفة كون الانسان .
- معرفة كيفية حدوث قوى النفس .
- معرفة الرئيس الأول وكيف يوحى إليه .
- معرفة الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه .

لكن كيف تتم لهم هذه المعارف؟ تتم بعدة طرق:

أ ـ إمَّا بارتسامها في نفوسهم كما هي موجودة؛

ب ـ وإمَّا بارتسامها فيها بالمناسبة والتمثيل وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها .

وهذا الاختلاف في كيفية المعرفة يجعل من الممكن وجود أمم فاضلة ومدن فاضلة مختلفة الملل .

(و) نظرية المعرفة المضادة:

١ ـ إن حدوث **المدن الجاهلة والضالة مرده إلى انبناء الملة على آراء قديمة فاسدة:** مثل القول بتضاد الموجودات، والقول برؤية أشياء تجري على غير نظام، ورؤية مراتب الموجودات غير محفوظة، ورؤية الأمور تلحق كل واحد « على غير استئهال منه لما يلحقه من وجوده » .

« ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئهال آخر، وأن يكون كل إنسان متوحّداً بكل خير، هو له . . . **يغالب غيره في كل خير هو لغيره، وأن الانسان** الأقهر لكل ما يناوئه هو الأسعد » (ص ١٥٣) .

ويترتب على هذه الرؤية الجاهلة آراء أخرى منها :

« - لا تحاب ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالارادة .
- ينبغي أن يبغض كل انسان كل انسان .
- وأن ينافر كل واحد كل واحد .
- ولا يرتبط اثنان إلاّ عند الضرورة .
- ولا يأتلفان إلاّ عند الحاجة .
- ثم يكون بعد اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً » (ص ١٥٣) .

٢ ـ سياسة الفضيلة والتفاضيل في تدبير المتوحد :

رؤية الاجتماع: لا يمكن للمتوحد أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له مؤازرون ومعاونون (نقيض المقهورين) يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه :

- يكون التوازر والتعاون بالقهر . فالموازر عبد غير مساوٍ للقاهر وللمقهور .
- **يكون هناك ارتباط، تحاب وائتلاف** في الحالات التالية :

أ ـ الاشتراك في الولادة من والد واحد (الارتباط به) .

ب ـ الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم .

جـ ـ الارتباط هو بالاشتراك في التناسل (التصاهر) .

د ـ الارتباط هو اشتراك الرئيس الاول .

هـ ـ الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد .

و ـ الارتباط بتشابه الشيم الطبيعية والخلق والاشتراك في اللغة واللسان .

ز ـ الارتباط هو بالاشتراك في المنزل وفي المسكن: (الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة)، ثم الاشتراك في المدينة، وفي الصقع الذي فيه المدينة .

حـ - الارتباط هو الاشتراك في طعام يؤكل وشراب يشرب. والاشتراك في الصنائع، والاشتراك في الشر الداهم، والاشتراك في السفر - **الترافق**.

(ز) نظرية التغالب والتسالم:

إن الترابط والتباين بين النفوس في المدن غير الفاضلة يميزان كلاً منها عن الآخر، الأمر الذي يحتم على أهل المدن هذه أن **يتغالبوا ويتهارجوا**.

١ - العدل هو التغالب:

«الاشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه . وهذه الأشياء التي هي في الطبع، إمّا في طبع كل انسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. **فالعدلُ إذاً التغالبُ**. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إمَّا أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً مستعبداً، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة». (المدينة الفاضلة، ص ١٥٨).

٢ - المواساة القسرية:

يكون ذلك عند ضعف كل من كل وعند خوف كل من كل.

«فمادام كل واحد في هذه الحال (مشدوداً إلى الآخر) ينبغي أن يتشاركا، ومتى قوي أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريطة ويردم القهر» (ص ١٥٩).

٣ - المشاركة الريثية:

«يكونالاثنان وردَ عليهما من خارج شيءٌ على أنه لا سبيل إلى دفعه إلاَّ بالمشاركة وترك التغالب، فيتشاركان **ريثَ** ذلك، أو يكون لكل واحد منهما همة في شيء يريد أن يغلب عليه فيرى أنه لا يصل إليه إلاّ بمعاونة الآخر له، وبمشاركته له. **فيتركان التغالب بينهما ريثَ ذلك، ثم يتعاندان**. فإذا وقع التكافؤ من الفرق بهذه الأسباب وتمادي الزمان على ذلك، ونشأ على ذلك من لم يدر كيف كان أول ذلك، حسب أن العدل هو هذا الموجود الآن، ولا يدري أنه خوف وضعف». (ص ١٥٩).

٤ ـ عليّة التغالب والتسالم:

إن التغالب في الموجودات إنما هو بين الانواع المختلفة. وأما الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يتسالم. فالانسانية للانسان هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالانسانية، ثم يغالبون غيرهم فيما ينفعون به. فما كان مما لا ينتفع به ضاراً غُلب على وجوده وما لم يكن ضاراً تركوه.

« وقالوا، فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض، فينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية، والتي سبيلها أن تكتسب وتستفاد من سائر الأنواع الأخرى، فينبغي أن تكون بالغلبة . . . فهذا هو الطبيعي للانسان» (ص ١٦٤)؛ « فتصير كل **طائفة فيها قوتان**: قوة تغالب بها وتدافع، وقوة تعامل بها» (ص ١٦٥).

★★★

ثانياً ـ المدينة العادلة عند ابن سينا

أمّا ابن سينا فكان يستمد آراءه السياسية من الفلسفة ومن الاسلام معاً. لم يكن هدفه المدينة الفاضلة كما عند الفارابي، ولا الاستيلاء على السلطة كما عند الاخوان والقرامطة، إنما كان مثاله أن يشارك كفيلسوف عقلاني وكطبيب وشاعر وصوفي وإشراقي في الحكم وأن ينعم بالسعادة في المدينة العادلة.

وتقوم نظرية **المدينة العادلة** السينوية على وجوب النبوّة، يقول ابن سينا في النجاة (ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠): « فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب ان يكون انساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم». ولن نقف كثيراً عند نظرية الوجوب هذه، لكننا نتساءل: هل هذه نظرية تفسير لصلة الثقافي والسياسي في المجتمع، أم أنها نظرية تبرير لظاهرة النبوة وحسب؟ إن ابن سينا يرتب طبقات المجتمع ترتيباً نفسانياً:

طبقة المدبرين	**النفس العاقلة**	←	**مدينة عادلة**
طبقة الحفظة	**النفس الحيوانية**	←	**مدينة مخالفة**
طبقة الصنّاع	**النفس النباتية**	←	**مدينة ضالة**

ويشترط في ضبط المدينة أن يرتب المدبرون والحفظة والصنّاع ترتيباً صالحاً، وأن يكون لكل منهم رئيس تحته رؤساء يلونه إلى أن ينتهي الأمر إلى إفناء الناس، فلا يكون في المدينة بطالة ولا انسان متعطل ليس له مقام محمود، بل يكون فيها مال مشترك يؤخذ من الأرباح المكتسبة والطبيعية، لانفاقه على المصالح العامة، وعلى

الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة وعلى الشيوخ والمقعدين الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات . فإن قوت هؤلاء لا يجحف بالمدينة . وكما أنه يجب تحريم البطالة ، فكذلك يجب تحريم الصناعات التي تنتقل فيها الأموال والمنافع من غير مصلحة بازالتها ، مثل القمار فإنه يكسب ربحاً من غير منفعة البتة ، ومثل السرقة واللصوصية ، فإنها تدعو إلى أضداد المصالح والمنافع ، ومثل المراباة فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله ، ومثل الزنا الذي يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة وهو الزواج[١١] . ويضيف الدكتور جميل صليبا ، أن ابن سينا يبني نظريته استناداً إلى ممارسته كوزير في تدبير أمور الدولة فلا يفكر في تبديل نظامها « وهو نظام إلّهي ثابت رتبت أوضاعه كترتيب الموجودات »[١٢] . ولكن بعد ابن سينا تغيّرت أحوال المدينة وتغيّرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً » .

★★★

ثالثاً ـ طوبى الاندلس : ابن باجه

بعد مسلمة بن أحمد المجريطي [ت ١٠٠٨] وتلاميذه ، وبعد محمد بن عبدالله بن مسرّة ، يأتي ابن باجه جامعاً بين الفلسفة الإلّهية والفلسفة الأخلاقية ، محاولاً السير في خطى الفارابي . ومن أهم محاور فلسفة ابن باجه ما يلي :

أ ـ **فلسفة التوحّد وفلسفة الاتصال**[١٣] : إن التوحّد يكون على نحوين : نحو اجتماعي مدني ، بحيث يكون المتوحد هو المنفرد أو المنعزل ، ونحو عقلاني حيث إن التوحد يفيد الاتصال أو اتحاد العقل الانساني بالعقل الفعّال . وأمّا فلسفة الاتصال فتعتبر أن العقل هو جوهر الانسان ، وأن غايته هي الاتصال بالعقل الفعّال .

ويوّزع ابن باجه الناس حسب المراتب المعرفية ، وهي عنده ثلاث :

- مرتبة الجمهور
- مرتبة النظّار
- مرتبة السعداء

ب ـ **الغاية هي الفعل العقلي**: إن النفس النزوعية تشتاق إلى الفعل ، وطلب الغاية الانسانية هو جزء من فعلها . واللذة هي إحدى الغايات الانسانية ؟ كلا . يقول ابن باجه : « إن اللذة لا يمكن أن تكون غاية ، إن لكل فعل من الافعال التي نمارسها لذة تناسبها ، فإذا اتقّنا الفعل حصلت لنا اللذة الخاصة به لا محالة . فنحن نطلب

اتقان الفعل لا اللذة . . . »[١٤] .

فما هو الفعل إذن؟ إنه فعل العقل الذي هو العلم النظري الذي يبلغ به الانسان الكمال الطبيعي ، والذي تنزل جميع الأفعال والفضائل الأخرى منه بمنزلة الوسائل والآلات .

ج ـ **التوحد الاجتماعي:** إن محور تدبير المتوحّد هو الإطار الافلاطوني ـ الفارابي للمدينة الفاضلة ـ كما سنرى ـ : « إن ميزة **المدينة الكاملة** أن تخلو من صناعة الطب وصناعة القضاء ، ما دامت قد خلت من التشاكس والمرض » . (السابق ، ص ٣٢) .

إن تدبير المتوحّد يسعى إلى ابراز سعادة الفرد . والتدبير هو تعبير حر عن التوحّد الاجتماعي ، عن الأفعال الاختيارية الانسانية ؛ فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني هو فعل باختيار ، الاختيار هو الارادة الكائنة عن رويّة . ويصف ابن باجه الأفعال المروية بأنها افعال إلّهية . والأفعال الانسانية تتفاضل بالغايات : ففعل العابد هو الطاعة ، وفعل المرائي هو المعصية .

د ـ **وحدة الانسان التطوري:** إن الانسان واحد ، رغم تغيّره وتطوّره . ومثل ذلك : وحدة الانسان التطوّري الذي ينتقل من طور الجنين ـ الطفل ـ اليفعة ـ الشاب ـ الكهل ـ الشيخ ؛ ويمر بطور العالِم فيكون كاتباً ، أو الجاهل ، فيكون أمياً . . . الخ . وتحديد الواحد عند ابن باجه :

« يقال واحد لما هو بالنوع وبالجنس وبالعرض ، وبالجملة لما اشترك في كل ما . وموضوع هذا الصنف الواحد كثير . فإن أشخاص الخيل واحدة بالنوع ، أشخاص النبات كلها واحدة بالجنس . ويقال الواحد بالعدد . . . فيقال للمتصل ما دام متصلاً إنه واحد ، واذا انقسم صار كثيراً (رسائل ، ص ١٥٦) .

هـ ـ **المتوحد والتدبير ، المثقف والسياسة:** لا نبالغ اذا اعتبرنا أن المتوحّد هو رمز المثقف (الغوّاص ، أيضاً) ، وأن التدبير هو رمز السياسة (الأسد) . وكان من شواغل الفلسفة العربية ، فضلاً عن مسائل علاقتها بالدين ، أن تحدّد ما هي علاقة المثقف ـ العالِم بالسياسة ؟

يقول د . ماجد فخري : « حينما يواجه **المتوحد** [المثقف] مشكلة الحياة في المدن الناقصة ، أو الفاسدة التي يتعذّر عليه فيها بلوغ أهدافه العقلية العليا ، يجد نفسه مضطراً إلى **الهجرة** إلى إحدى المدن الفاضلة ، فإذا خلا عصره منها ، لم يكن له مندوحة عن **اعتزال الناس** وترك مخالطتهم إلاَّ في الأمور الضرورية ، وفي الرد على الاعتراض القائل إن هذا الموقف يناقض ما انتهى إليه ارسطو من أن الانسان مدني بالطبع ؛ يقول ابن باجه : « إن هذا التصرّف إنما هو الملاذ الأخير للمتوحد ، وإن حياة الاعتزال مع أنها شر بالذات ، إلاَّ أنها قد تكون خيراً بالعرض . فحيث تقوم الموانع في وجه الأهداف الأخيرة التي ينشدها الاجتماع السياسي ، فمن البديهي أن

يصبح اعتزال الاجتماع هو النمط الوحيد من الحياة الذي لم يبرره على الصعيد الخلقي »[١٥] » .

إن التدبير [السياسة] معناه : ترتيب الأفعال نحو غاية مقصودة ، لأن النفس ـ بنظر ابن باجه ـ هي علة الوحدة في الكائنات الحية ، لا سيما الانسان . إذن ، التدبير هو سياسة الأفعال الانسانية التي هي عقلانية في جوهرها ، ولكنها ذات أنواع :

١ ـ الفعل البهيمي : هو الفعل المسبوق في النفس بالانفعال النفساني حصراً ، كالشهوة ، الغضب ، الخوف . . . الخ .

٢ ـ الفعل الانساني : هو الفعل المسبوق بالفكر ، مهما تكن الفكرة يقينية أو ظنية .

لكن ينبغي التشديد على أنه من النادر وجود الفعل البهيمي دون الفعل الانساني ، يقول ابن باجه : إذا تعاون البهيمي والانساني كان النهوض للفعل أقوى وأكثر ، وإنْ تعاندا كان النهوض أضعف وأقل . إن تدبير المتوحد يعني تمثّل كيفية التدبير السياسي للدولة المثالية الفاضلة ، العادلة والكاملة . وهذا يُظهر لنا مدى التقارب بين طوبى ابن باجه وطوبى الفارابي . فكلاهما يعتبران التوحد الفكري الثقافي ، أساساً للتوحّد السياسي الاجتماعي . ونجد صورة المتوحّد والغريب ، بصيغتها الصوفية الرمزية عند السهروردي في اسطورة « الغربة الغربية » .

لقد اغتيل ابن باجه سنة (٥٣٢ هـ/١١٣٨ م) ، وكان المؤسس الأول للفلسفة في الاندلس . فهل كان رجل فلسفة أو رجل طوبى ؟ ربما كان الاثنين معاً . فمن الواضح ، أنه كان ينظر إلى نفسه على « أنه متوحد يعيش في المنفى ، لأنه كان يعيش في عزلة عن فلاسفة أمثاله »[١٦] .

ويوضح الدكتور معن زيادة ، أن ابن باجه قد أجاب عن قلق عصره وتقلّبه بأن نهض بشجاعة للدفاع عن مثله ، على عكس غيره من علماء عصره الذين آثروا السلامة وابتعدوا عن الخوض في الفلسفة . فكان أن جنى من الأعداء أكثر ممّا جنى من الأصدقاء ، حتى أنه اغتيل بجبن عندما دُس السم في طعامه ، بعد أن كانت تعاليمه قد عكست ذلك التراجع المأساوي والهزيمة المنكرة (التي لا بد منها) عندما يواجه الفكر الواقع . « فلقد كانت فلسفة أبي بكر محاولة لمصالحة الفلسفة مع الحياة أو ما وراء الطبيعة مع الطبيعة . . . . ومؤلف ابن باجه تدبير المتوحد هو العمل الذي . . . . يقدم لنا رؤيته الأصيلة لدوره كفيلسوف في ظروف من هذا النوع » (ص ٤) .

إن التدبير هو خطة الانسان العاقل الذي يعيش في مجتمع لا يسوده العقل ، وأبو بكر يشبه المتوحدين بالنوابت ، وقد « نقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع » . « والسبب الرئيسي في كون المدينة غير فاضلة هو أن أفعال مواطنيها لا تقوم على العقل ولا تستند إلى العقلانية » (د . زيادة ، ص ١٩) .

يقول ابن باجه في تدبير المتوحد : « ولذلك يكون على المتوحّد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس

جملة ما أمكنه، ولا يلابسهم إلاّ في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة. أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة. وليس هذا مناقضاً لما قيل في العلم المدني ولما تبيَّن في العلم الطبيعي» (ص ١١٨). ويضيف: إن المتوحد على الخصوص إنما هو من نحا نحو العلوم النظرية (ص ١١٩). والمعقولات هي لجميع أنواع الجوهر؛ والانسان هو نوع من أنواعها، فمعقول الانسان هو صورته العامة، وهو أخص الروحانيات روحانية (ص ١٢٢). فبالوجود الجسماني تستفيد هذه الروحانية أحوالاً. فأمَّا المعقولات فهي على حال مقابلة. وهي أنها لا تستفيد من الوجود الجسماني لا رفعة ولا خسة، وذلك بيِّنٌ بأدنى تأمل (ص. ١٢٣).

★★★

رابعاً - طوبى العقل ونقيضها

تحدثنا عن قصة حيّ بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي. ونود هنا أن نشير إلى أن الطوبى السينوية وطوبى العقل عند ابن طفيل متمايزتان. فالطوبى السينوية تُصوِّر بن يقظان على أنه ابن العقل الفعّال، أمّا طوبى ابن طفيل فتتأثر خطى ابن باجه في متوحّدِه. والطوبى التوحدية تمثل رؤية أصيلة لابن باجه، فهي ليست مجرّد تطوير لطوبى ابن سينا. والمفارقات بين هاتين الصورتين الطوباويتين تكمن في ما يلي:

١ - إن المتوحد يفهم المتدين، المتدين لا يفهم المتفلسف.

٢ - المتوحد في ذروة الهرم المعرفي، والمتدين في وسطه أو أسفله: **أهل البرهان اليقيني. أهل الجدال. أهل الخطابة.**

٣ - إن هجرة يقظان إلى **جزيرة التوحّد**، وعودة أبسال إلى **جزيرة البشر**، تعنيان أمرين: الأول، فشل التوفيق بين الفلسفة والدين؛ والثاني، استقلال الثقافة عن السياسة (بمعنى التباعد والتصارع أيضاً).

لقد اعتبر ابن طفيل أن منشأ الجماعة هو الفرد. والمجتمع بنظره هو العامة أي الكثرة المطلقة، والخاصة أي القلة من ذوي الفطر الفائقة. ويرى ابن طفيل أن العامة تخشى من التفكير المستقل، وتؤْثِر التعلُّقَ بالدين الذي يدين به المجموع، وبالاشخاص لا بالمبادىء؛ وأمّا الخاصة فهي بنظره طبقة أهل التفكير، (**أهل الغوص** في الدين والمعاني الروحية)، التي تميل إلى العزلة والانفراد عن جمهور العامة. وغاية المتوحد عنده هي أن يبلغ حالة التوحد: فيكون العارفَ والمعروفَ والمعرفةَ، العالمَ والمعلومَ والعلمَ. إذن نهاية الطوبى، بنظر ابن طفيل، هي حصول العلم أي حصول الذات (Cogito ergo sum): لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلاّ الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان

يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق . . .

« إن ذات الحق عز وجل لا تُنكَر بوجه من الوجوه، وإن علمه بذاته هو ذاته بعينها » .

« إن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته » .

وإذا كان ابن باجه وابن طفيل قد ذهبا هذا المذهب البعيد في فصلهما الثقافي عن السياسي والاجتماعي، فإن ابن رشد ينتقدهما على هذا المنحى الطوباوي .

فقد رأى أن حياة التوحد لا تثمر صناعات ولا علوماً، وأن الانسان لا يتمتَّع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل، وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . ورأى « أن الكثير من فقر عصره وشقائه يرجع الى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات أو حيوان أليف لمجرد متاع، فإنه يمكن أن توجّه إليه جميع المطاعن، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في انتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها »[١٧] . والحقيقة، أن ابن رشد اعتبر المرأة دون الرجل درجة لا طبيعية، كمّاً لا نوعاً، وقال إنها قادرة على ممارسات الرجال من الحرب حتى الفلسفة . وقد تفوقهم في أمور أخرى كالفنون، ولا بأس إذا حكمت المرأة الجمهورية طالما أنها صالحة للحرب .

ويذكر محمد لطفي جمعة[١٨] عن ابن رشد قوله : « إن حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للإحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط، وما ذلك إلاّ لأن حال **العبودية** التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى وقضت على اقتدارها العقلي . فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات . فهن عالة على أزواجهن وقد كان ذلك سبباً **في شقاء المدن وهلاكها بؤساً**، لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين، فهن ثلثا مجموع السكان، ولكنهن يعشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضروري » .

خلاصة القول، إن ابن رشد يخالف ابن باجه وابن طفيل قولهما بالتوحُّد الفكري والانفراد الاجتماعي، ويؤيد **الاندراج السياسي للمثقف في حياة المجتمع**، مشدِّداً على ضرورة تعاون الناس لاستثمار الموارد والانتفاع بالحياة، وهذا هو الاساس الفلسفي لموقفه المؤيِّد لحرية المرأة وإشراكها في الاجتماع الثقافي والسياسي معاً، لأن المعرفة ضرورية لإحياء المدينة، بقدر ما تكون المعرفة باحثةً عن مرجعها الاجتماعي في المدينة .

الحواشي

(١) راجع: الأسد والغوّاص، تحقيق د. رضوان السيّد، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨.

(٢) د. طريف الخالدي: دراسات في الفكر العربي والاسلامي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٧، (ص ٥٩ ـ ٦١).

(٣) المرجع نفسه، (ص ٧١).

(٤) المرجع نفسه: (ص ٧٦).

(٥) د. حسين علي محفوظ: الفارابي في المراجع العربية، منشورات وزارة الاعلام، بغداد ١٩٧٥، (ص ٥٠)، وهو مأخوذ عن كتاب «الإسعاد والسعادة» للعامري، (ص ٢١١).

(٦) الفارابي: المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت ١٩٦٨. ط ٢ (ص ١٠٤).

(٧) **Henri Corbin: Histoire de la philosophie islamique, N.R.F. Paris, 1964. P.229.**
[يمكن مراجعة الترجمة العربية، منشورات عويدات].

(٨) إحصاء العلوم: القاهرة ١٩٦٨ (ص ١٢٧ ـ ١٢٨).

(٩) المدينة الفاضلة، مرجع سابق، (ص ٣٠) / المقدمة لألبير نصري نادر.

(١٠) المرجع نفسه، (ص ١٢٩).

(١١) د. جميل صليبا: دراسات فلسفية، (ص ١٦١). مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٤.

(١٢) المرجع نفسه، (ص ١٦٢).

(١٣) رسائل ابن باجه الإلّهية، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار، بيروت ١٩٦٨.

(١٤) المرجع نفسه، (ص ٣٠).

(١٥) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية؛ المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤ (ص ٣٦١).

(١٦) ابن باجه، تدبير المتوحّد، تحقيق د. معن زيادة؛ دار الفكر، بيروت ١٩٧٨، (ص ١٠).

(١٧) دي بوير، تاريخ الفلسفة الاسلامية؛ القاهرة ١٩٣٨، (ص ٢٦٥).

(١٨) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الاسلام؛ القاهرة ١٩٢٧ (ص ١٧١).